

Наталя ЛИСЮК

ПОНЯТТЯ АРХЕТИПУ В НАРОДНІЙ КУЛЬТУРІ

Нинішній вибух інтересу в суспільстві до міфології – і суто наукового, і буденного – зумовлений зміною культурних парадигм, власне, заміною соціоцентричної моделі культурного розвитку, що сформувалася на основі ідей Просвітництва і була підхоплена марксизмом, антропоцентричними (персоналістськими) вченнями, основою яких може слугувати філософська антропологія, екзистенціалізм, герменевтика, причому з певним ухилом у бік трансцендентного. Інтерес до міфології обумовлений не лише об'єктивними і суб'єктивними чинниками розвитку наукового пізнання в нашій країні, він, насамперед, відображає об'єктивний процес – міфологія раптово для НТР-цивілізації опинилася чи не на вістрі прогресу. Пов'язано це з історичною драмою *homo economicus*, *homo scientis*, *homo technologicos* – людини-творця, не залежної від жодних обмежень, крім матеріальних, яка перемогла і реалізувалася в цій своїй якості, створивши для цього відповідну «економіко-науково-технологічну цивілізацію». Однак у боротьбі зі знедуховленням за збереження своєї людської сутності «саме ця людина не тільки перестала боротися із цією трансценденцією, а освятила її, підносячи до рангу абсолюту»¹.

У царині фольклористики та етномистецтвознавства зміна пріоритетів проявляється передовсім у зацікавленості психологічним аспектом фольклорних і мистецьких текстів, зокрема виявленням тих чи інших архетипів. Що ж, нічого дивного в цьому немає з огляду на непростий шлях розвою цієї науки, і, насамперед, на ідеологічні табу радянських часів. Та й варто нагадати, що розвиток гуманітарних наук у ХХ столітті, хоч би там як, а пройшов під знаком архетипу, про що свідчить наявність багатьох психоаналітичних шкіл не лише в царині психології, а й у багатьох гуманітарних дисциплінах. Останнім часом і ми маємо змогу познайомитися з досягненнями цього напрямку досліджень хоча б через російську мову, якою масово перекладаються твори зарубіжних дослідників міфології, у тому числі і психологів, які спиралися на юнгіанську концепцію (М. Еліаде, Дж. Кемпбелла, М.-Л. фон Франц, Е. Нойманна та ін.²).

Ставлення вітчизняних учених до концепції архетипів коливається в широкому діапазоні – від жорстко обумовленої позитивістською ідеологією та відповідним «вихованням» негачії або ж підозри-недовіри до безумовного і захопленого сприйняття в ролі останнього слова істини. Однак певних напрацювань на ґрунті вітчизняної фольклористики в рамках цієї теорії поки що майже немає. Адже на теренах колишнього Радянського Союзу психоаналітична теорія не користувалась у науковців популярністю, власне, фактично була забороненою, тож вважалося майже непристойним торкатися цього «забобонного» напрямку (з іншого боку, радянська культурологія широко відома у світі семіотичними, у т. ч. й психосеміотичними, дослідженнями московсько-тартуської школи, зокрема й у галузі міфології). В Україні ж склалось особливе становище: у зв'язку з панівними ідеологічними установками будь-які дослідження у сфері національної ментальності, а тим паче пов'язані з міфологічними структурами, були однозначно заборонені.

Але і ставлення зарубіжних учених до згаданої теорії аж ніяк не однозначне. Критики психоаналітичної теорії закидають її основоположнику К.Г. Юнгу необґрунтованість і ненауковість, а подеколи й просто звинувачують у чистих вигадках та суб'єктивізмі, доводячи, що його теорія «не є вираженою в науковій формі», а отже, не може бути «предметом наукового доказу або спростування»³. З іншого боку, поміркованіші вчені схилиються до сприйняття подібних одиниць, хоч і не безумовного. Із точки зору противників застосування теорії архетипів до гуманітарних наук, співвіднесеність їх зі сферою психіки дозволяє аналізувати індивідуальні міфи крізь призму колективних уявлень Л. Леві-Брюля і відповідних їм архетипів колективного несвідомого Юнга, що зручно і логічно, а от чи є сенс іти шляхом аналізу міфологічного підґрунтя різних колективних артефактів – проблематично.

Аргументами проти застосування архетипів до міфології висувається їх статичність, репрезентація ними персонального рівня, що не допомагає висвітлювати механізм дій, описуваних міфом, оскільки є націленим на відносний міф індивідуальної душі, а не на міф як, передусім, соціальний феномен, укорінений в суспільстві і пояснюваний саме у зв'язку із соціальними структурами і функціями⁴. Отже, в такому розумінні все багатство міфів зводиться до наявності субстратних одиниць, причому одиниць розмитих, не обмежених формально, – які, за юнгівським же визначенням, подібно до осей кристала, окреслюють лише напрями оформлення й розвитку

тієї чи іншої форми, але жодним чином не визначають її конкретної конфігурації та меж варіативності⁵.

У науковому вжитку гуманітаріїв термін «архетип» утратив зв'язок із психологією, а натомість отримав досить розпливчате значення (це йде в руслі традиції самого Юнга, котрий, описавши архетипи і давши їм чимало різних визначень⁶, не спромігся на жодне остаточне – точне і несуперечливе). Це пов'язано з розширеним його тлумаченням як «загальних, фундаментальних і загальнолюдських міфологічних мотивів, початкових схем уявлень, які лежать в основі будь-яких художніх, у т. ч. міфологічних, структур»⁷, що дозволяє на практиці використовувати цей термін як синонім терміна «універсалія» – в дусі середньовічної загальної ідеї. Однак варто, все ж таки, розмежувати ці поняття: універсалії «в сукупності складають звід достатньо постійних і обов'язкових принципів, правил, установок, які діють у всіх сферах жанрової естетики, граматики, семантики, змісту, виконання»⁸. Архетип же не є ні принципом, ні правилом, ані установкою.

З іншого боку, інколи ця одиниця розглядається як «інваріантне архетипове ядро», метафорично виражене міфологічними сюжетами і мотивами⁹, і в такому розумінні стає синонімом загальноновживаного в структуралізмі терміна «інваріант». Останню одиницю, яка включає в себе всі можливі варіанти певної парадигми і визначає (обмежує) коло можливих реалізацій того чи іншого елемента певної системи, було запозичено з лінгвістики для того, щоб охопити все розмаїття наявних варіантів елемента будь-якого рівня. Тут теж слід провести розмежування термінів: інваріант є операційною категорією, смисл яких обмежується фіксацією парадигматичних зв'язків варіативних проявів досліджуваного об'єкта – у такому розумінні ближчим до архетипу є введений Б. Путиловим термін «замисел». На думку цього вченого, замисел зумовлюється генетично і відображає саме ідейний субстрат певного елемента¹⁰. Термін цей дуже важливий для фольклористики та етномистецтвознавства, однак у ньому не обумовлено контекстуального зв'язку із психологією людини, притаманного архетипу.

Досить часто архетип вважають якимось прообразом чи праобразом, що взагалі некоректно (бо будь-який образ уже є формою, котрої архетип не має). Зрештою, праобразів, тобто первинних образів, «прототипів» у прямому сенсі, у фольклорі і народному мистецтві взагалі не існує, а може існувати саме якась первинна схема, потенція.

Слід пам'ятати і про те, що в міфологічних шарах фольклору та народного мистецтва і в обрядах як вторинних семіотичних моделювальних системах ба навіть у сучасному політичному просторі функціонують, власне, не архетипи – ідеальні дообразні утворення, а символи, образи, теми, мотиви (міфологеми), сюжети. Термін “міфологема” теж часто вживається в розмитому значенні. Свій внесок у розуміння природи міфічного зробили міфосоціологи, визначивши міфологеми як одиницю, сказати б, ноосферного рівня, що об'єднує не лише всі сфери культури, але й усі рівні людини як соціокультурного феномена: це первісна ідея, що пронизує і центрує емоційну сферу, свідомість людини, у тому числі й національну, її поведінкові стереотипи, ідеологію і навіть соціальні структури. Саме у цьому зв'язку, як здається, і є сенс повернутися до вихідного значення терміна «архетип» як до феномена психічної і соціальної реальності, тобто до власне юнгіанства, і розглянути його якості.

Хоч як парадоксально, підсвідомо фольклористи та міфологи відчують і недостатність таких одиниць, як універсалія, з одного боку, та інваріант – з іншого, розуміють, що вони не охоплюють повністю весь той матеріал, що його доводиться досліджувати, і, певною мірою, спонтанно прагнуть вживати поняття «архетип» для означення одиниці якогось вищого, більш інтегрального рівня. Вловивши цей ширший – психологічний – аспект, С. Кримський дає таке визначення архетипу: це «певні пресупозиції, тобто схильності, тенденції, які в різні епохи реалізуються образами, що можуть відрізнятися засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи або можуть бути реконструйовані як прототипи»¹¹. У зв'язку з усвідомленням такої невід'ємної характеристики фольклору і народного мистецтва, як інклюзивність (термін Б. Путилова), та з кристалізацією розуміння спільної міфологічної основи і фольклору, де це проявлено експліцитно, й інших менті- та артефактів включно з соціально-правовими інститутами, звичаями, де вони отримують імпліцитний і опосередкований прояв, постає необхідність у застосуванні такої елементарної одиниці, яка б функціонувала на всіх рівнях культури. А такою одиницею якраз і може бути архетип.

За К. Г. Юнгом, архетипи – суть автономні, незалежні від людської волі феномени колективного несвідомого, які спонтанно – згідно зі своїми внутрішніми законами – впорядковують і вибудовують психічні елементи в певні архетипові структурні у вигляді міфологічних символів, образів, мотивів, сюжетів тощо. Невід'ємні властивості архетипів – автономність і неусвідомлюваність, нумінозність (тобто

відчуття надособистісного, трансцендентного характеру), висока емоційна потенція. Архетипи як вихідні елементи психічних структур центрують інформаційно-почуттєвий космос людини, тобто людську свідомість та її емоційну сферу, і, зрозуміло, весь простір культури, тобто все те, що входить у життя людини і зсередини, і ззовні (але останнє для цього має ще й бути поміченим нею), причому центрують відповідно до психологічних механізмів структури людської особистості (Персона, Тінь, Аніма\Анімус, Самість), магістральних шляхів розвитку і становлення людини, насамперед процесу індивідуації (архетипи зачаття, зародкового розвитку із супутнім океанічно-острівним комплексом, – пор. пренатальну теорію

Ф.Б. Я. Кейпера¹², архетипи розділення «я», капітуляції, містичної подорожі, боротьби із суперником і перемоги над ним, знаходження скарбу і визволення аніми-полонянки, священного шлюбу, трансформації і відродження), відповідно до її родових інтуїцій (Велика Матір, страшний Батько, Вічне Дитя, Діва) та інстинктів суперництва-агресії (трікстер, Звір), зрештою, трансцендентних (божественних) устремлінь (Старий Мудрець-психопомп).

Найвищий ступінь архетиповості мали першотвори, тому доволі часто архетип як одиниця субстратного рівня претендує на системну універсальність, тобто на охоплення всіх елементів усіх вищих структурних рівнів народного твору. У результаті ми маємо архетипові матриці образів та окремих їх складових, структур, тем, мотивів, сюжетів тощо. Як правило, архетиповою є міфологічна *символіка* (скажімо, руйнівне начало часто втілюється в образах драконів, диких звірів, монстрів, мерців). Архетиповий *мотив* спасіння душі веде героя крізь страждання, біль, страх до самопожертви, оскільки архетиповою основою багатьох міфологічних сюжетів є процес індивідуації.

Первинна форма будь-якого архетипового *образу* є амбівалентною. Такий образ може включати позитивні і негативні риси сакральної – божественної чи демонічної – природи. Скажімо, Анімус у його позитивному аспекті зображається як богатир, романтичний герой, підприємець чи культурний діяч, нарешті, духовний проводир, а в негативному – як страшний і небезпечний мрець, розбійник, убивця тощо. У ході свого подальшого розвитку архетип остаточно розщеплюється на протилежності, одна з яких – позитивна – набуває антропоморфної форми, а інша – негативна – залишається у звіриній, тератоморфній подобі (або, «олюднюючись», зберігає певний зооморфізм – як, скажімо, хвіст і роги у чорта). Агресивні й деструктивні елементи певного архетипового образу можуть

відокремлюватися від нього і ставати його супутниками чи атрибутами. Можлива і фрагментація архетипових образів (русалки), однак ці фрагменти структурно залишаються частковими аспектами одного образу.

Будь-який архетип має внутрішню логіку свого розвитку, відповідно до якої і вибудовується його структура. Наприклад, архетип Аніми пройшов 4 стадії розвитку. Спершу Аніма втілювалась в образі Єви, символізуючи стихійну, сліпу й неусвідомлювану силу інстинктів, відображаючи первісну нерозрізнюваність добра і зла, – зрештою, природне біологічне життя у своїй цілісності. У наступному архетиповому образі на взірць Єлени Троянської чи Ізольди на перший план виступає краса, еротична привабливість, сліпе романтичне кохання, що наперед визначає жертовність героя і його загибель. На третій стадії постає прекрасна, душевно багата і щедра Діва Марія, символ піднесеної любові, у якій ерос злітає до висот духовності. І, нарешті, найвищим проявом цього архетипу є Софія, премудрість Бога, *Sapientia*¹³.

Досліджуючи архетипи, вчені-психологи наштовхнулися на цілковиту співвіднесеність загальних схем філо- і онтогенезу, тобто становлення людини як особистості, починаючи з її раннього дитинства, і людини як виду (в такому разі міфологічна доля героя уособлює архетипову долю Его і відображає процес розвитку людської свідомості загалом, тобто відтворює модель розвитку і колективу, і кожної дитини). Психоаналітики водночас дійшли висновку, що процес становлення людського Его паралельний і розвитку людського соціуму, принаймні на його ранніх стадіях. Архетипи як продукт психосоціального розвитку є явищем стадіальним, тобто кожен із них може співвідноситися з певною сходинкою як у становленні індивідуума, так і з певним етапом історичного розвитку соціуму, причому зміна стадій розвитку архетипів є не випадковим парадоксом культурного розвитку, а неминуchoю психологічною і соціальною подією. Ця концепція дозволяє уявити розвиток людини та людства і його культури як єдиний процес, неодмінним продуктом і *conditio sine qua non* якого є міфи. Отже, розвиток людства є взаємообумовленим міфопсихосоціокультурним процесом, який спричиняється до породження духовного шару ноосфери (у формі міфів) із психіки – колективного несвідомого через окрему особистість (М.-Л. фон Франц) – відповідно до етапів формування людської свідомості і людської особистості з паралельним відбиттям їх у формі соціальних інституцій (і знову-таки – з наступним віддзеркаленням цих інституцій

у формі міфу), причому наданий міфами імпульс дає поштовх переходу до наступного етапу розвитку індивідуальності, а водночас і людського суспільства загалом (Е. Нойманн). Таким чином, ця концепція постулює неперервність розвитку людини паралельно з розвитком культури і соціуму.

Цей “міфопсихосоціоеволюційний” процес розвитку людства та кожного окремого індивідуума став предметом уваги Е. Нойманна. Досліджуючи процеси формування свідомості та їх відображення в міфах, він у своїй ґрунтовній праці окреслив три глобальні міфопсихосоціальні стадії розвитку людства.

На першому етапі цього процесу, в добу формування родової общини, для людини і етносу характерна майже цілковита розчиненість у несвідомому і водночас безумовна психізація об’єктивної реальності, що отримало відбиття в уроборчих міфах. Замкнене коло уроборосу символізує первісне материнське лоно, Прабатьків світ, а водночас і місце міфологічного початку, місце смерті-перевтілення і трансформації. Як пише Е. Нойманн, на цьому етапі Его і людська особистість перебувають у стадії виникнення, отже, їх народження, страждання й відділення від батьків і складають фази уроборчого космогонічного міфу, а «панування світу й несвідомого» – утворює його предмет¹⁴. Головною героїнею уроборчих міфів є Богиня-Матір, а їх основним змістом – неминуча і покірна загибель-самопожертва юного героя, який символізує зародок Его, в зіткненні з нею, бо «уроборічне кровозмішення – це форма співіснування з матір’ю, злиття з нею»¹⁵, що у психологічному плані означає принесення Его в жертву всеосяжному і ворожому до індивідуума несвідомому. У соціальному плані цей етап відповідає стадії становлення людського суспільства – добі первісного людського стада і кровноспорідненої сім’ї.

Другий етап у психологічному плані позначений зрушенням процесу центроверсії, формуванням «я» і стабілізацією Его, його протистоянням несвідомому, що в соціальному плані відображається у становленні й розвитку матріархату в добу розвинутого первісного суспільства – в епоху землеробства і скотарства. Цей етап надзвичайно важливий для формування свідомості, оскільки людина вперше розколює світ і себе на протилежності. У міфах, що належать до цього етапу, Велика Матір актуалізується насамперед у своєму органістично-страхітливому аспекті, і з’являється юний герой-коханець, часто вмираюче/воскресаюче божество. Тоді ж виникають міфи протиборства, символізуючи підкорення архетипу Матері синові, а потім і

союз із нею; спочатку, у своїй нарцисичній фазі, герой протистоїть матері пасивно – у різних формах відмовляючись або й утікаючи від неї, а зрештою наважується і на вбивство. «Поява вбивці чоловічої статі в циклі міфів про Велику Матір є еволюційним кроком уперед, оскільки вона означає, що син набув більшого ступеня незалежності»¹⁶.

Найважливішим у формуванні психіки і свідомості людини є *третій етап*, пов'язаний із формуванням аніми та асиміляцією несвідомого, а соціально – співвідносний зі становленням патріархату в період розкладу первісного ладу, що мало місце в бронзовий і залізний віки. Із архетипу Матері кристалізується принцеса-аніма – жінка-ровесниця героя і його шлюбний партнер в *hieros gamos*. Его ототожнюється з чоловічою свідомістю, а несвідоме – із суперником-драконом, до якого дістатися надзвичайно важко, тож героєві доводиться вирушати в небезпечну подорож. Основними міфами цього етапу стають міфи трансформації – про пошуки і знаходження скарбу та принцеси-полонянки, перемогу над хтонічним суперником і поєднання з нареченою. «Об'єднання Его-свідомості героя з творчою сутністю душі, коли він «знає» і розуміє як світ, так і аніму, дає справжнє народження, синтез першого і другого»¹⁷. Водночас міф включає відтепер і соціальну проекцію – на боротьбу з чудовиськами, сподіваючись на його загибель, героя посиляє «злий цар» або ж батько, який уособлює старий закон, стару правлячу систему. «Як порушниця старого закону людина стає противником старої системи, несучи із собою нову, котру вона дарує людству проти волі старого бога. Найтиповіший приклад цього – викрадення вогню Прометеем...»¹⁸. Розвиток чоловічої самосвідомості спричиняється до зміни чоловічої ворожнечі дружбою у протистоянні з матріархатом і заміну принципу протилежності – принципом братства. Можливим архетиповим варіантом для міфів цього циклу є й аскетизм – «патріархальна кастрація», жертвопринесення земного начала людини на користь небесного, «знищення через дух», унаслідок чого «Его-герой втрачає усвідомлення своєї подвійної сутності»¹⁹. Отже, виявляючи архетипи, можна відновити стадії становлення свідомості і суспільства. Беручи за основу архетипи, міфологи вже пробували вибудовувати універсальні міфологічні метасюжети (М. Еліаде, Дж. Кемпелл).

Як бачимо, архетип як основа міфу в розумінні психоаналітиків є явищем інтегральним, тобто він проектується водночас й у власне вербальну форму міфу, і в соціум, і в індивідуальну сферу. Що ж дає

саме таке розуміння архетипу для фольклориста та етномистецтвознавця?

Варто усвідомлювати, що, досліджуючи міфи і сновидіння, психологи підходили до архетипів переважно із прагматичної точки зору. Вони мали насамперед практичну мету індивідуального рівня – виявити метастази гіпостазованого архетипу в пацієнта – конкретної людини з розладною психікою, тобто побачити витoki її психічної травми, визначити етіологію її душевної хвороби, щоб таким чином віднайти спосіб полагодити «психічну полomкy». Однак потенціал архетипу для розуміння саме механізму розвитку людського суспільства в його етнічній своєрідності цим ааж ніяк не вичерпується. І тут для науковців, що займаються старожитностями, відкриваються широкі можливості – показати національну своєрідність утілення того чи іншого архетипу в окремо взятій народній творчості, виявити межі його варіативності, співвіднесеність його з певним етапом розвитку людської свідомості та суспільства. Уперше в Україні такий плідний підхід до гуманітарних наук (конкретно до літературознавства) продемонстрував академік С. Кримський, спробувавши окреслити коло сталих «національних архетипів». Термін цей, на перший погляд, видається еклектичним, суперечливим, оскільки архетип позірно є найширшою й універсальною одиницею. Але це не так.

Відштовхуючись від одвічної супутниці структуралізму – фонології, спробуємо уявити собі первинну класифікаційну мережу на кшталт універсальної системи фонем, яку утворюють у сукупності всі архетипи. За допомогою цієї мережі смислів людство може пізнавати світ, причому будь-яка класифікаційна мережа зокрема й система архетипів) визначає, тобто обмежує (рос. о-пределять – буквально “проводити межу”) можливості сприйняття об’єктивної реальності. Культура, як стверджує С. Кримський, «розвивається так, що із самого початку закидається потенційна сітка цілого, а подальший поступ лише актуалізує окремі ланки...»²⁰ Оскільки в колективному несвідомому всі архетипи співіснують поряд, попри свою хронологічну співвіднесеність і власну ієрархію, то одні шари можуть стихійно виходити на поверхню, інші – опускатися вглиб. Тож і====з-поміж усього універсального набору архетипів кожен етнос актуалізує лише певні одиниці, які й можна назвати «національними архетипами». Ці одиниці, корелюючи з певним етапом розвитку людини і суспільства, утворюють певну специфічну систему, вони мають своєрідний план вираження, окремий набір диференційних і недиференційних ознак, особливу внутрішньосистемну ієрархію

тощо. Актуалізація і збереженість саме тих чи інших архетипів свідчить про те, які ранні стадії розвитку психології людини і соціуму є на даний момент домінуючими для того чи іншого етносу. Навіть якщо ми розуміємо, що міфів було набагато більше, ніж нам про це відомо, то ті, що дійшли до нас, тобто залишилися актуалізованими, свідчать про міфопсихічну акцентуацію того чи іншого етносу. Отже, якщо йти від загальної системи архетипів до побудови окремої етнічної їх ієрархії – тим шляхом, яким пішов С. Кримський, – це дозволить з'ясувати національну своєрідність цієї системи, виявити її доміанти і, зрештою, визначити ту ранню стадію, на якій «зациклена» етнічна свідомість, що дасть можливість принаймні поставити етнопсихологічний «клінічний діагноз». А це робити необхідно, оскільки в розвитку етносу, як і в розвитку людини, як здається, можуть існувати певні «патогенні зони», про наявність яких свідчать константні, постійно повторювані сновидіння на індивідуальному рівні і стабільні, протягом тисячоліть відтворювані на етнічному рівні – в колективній формі, – міфи, причому в різних жанрах фольклору і видах народного мистецтва відповідно до структури їх жанрової системи. Однак саме лише зведення конкретного явища народної культури до його архетипу нічого не дає. Необхідно визначити не лише специфіку національного оформлення того чи іншого окремого архетипу, а, насамперед, — повний набір та ієрархію архетипів як системного утворення. Водночас слід чітко пов'язувати ті чи інші архетипи з певними психічними характеристиками етносу (людини) і з певними соціокультурними процесами його історичного розвитку, а за необхідності – і з певним етапом розвитку свідомості людини.

Приміром, у цьому аспекті було б цікаво розглянути ті фольклорні жанри, які не зникли, не перейшли в меморіальну або геронтологічну стадію, не законсервувалися, а й далі активно побутують і розвиваються, такі як демонологічні легенди, повір'я про нечисту силу, меморати про зустрічі з НЛО, з присутніми на Землі спостерігачами-інопланетянами, що їх зарубіжні дослідники називають «міського легендою» (цей феномен, на жаль, в українській фольклористиці, зачарованій жанровою системою XIX століття, майже зовсім не досліджується²¹). А ці жанри є свідченням цікавих зрушень в етнопсихології, проявом ексцесного – і досить-таки болісного – перебігу процесу розвитку нашого етносу. Якщо в перших двох жанрах акцентується здебільшого страхітливий аспект Великої Матері, а також і батька, проявлюваний в образах відьом, русалок і різного гатунку домашніх духів (серед них з'являються і нові трікстери на

кшталт барабашки), у міських легендах актуалізується образ інопланетянина-рятівника, Спасителя, набагато вищого від представника земної цивілізації за своїми можливостями, а насамперед принципами. Контакт із таким «гуманоїдом», супроводжуваний сталим міфологічним мотивом випробувань-спокус, дає людині можливість отримання трансцендентного досвіду й екстрасенсорних (власне, магічних) властивостей. У цьому ж річищі лежать і оповіді, що їх можна зіставити із середньовічними міракллями, про випадки чудесного зцілення, приписуваного сучасним знахарям-екстрасенсам.

Важливо й те, що система архетипів окреслює також діяльнісне річище, певною мірою визначаючи наперед і перспективи розвою того чи іншого етносу. Отож міфологія має і провидчий, детермінативний аспект, однією з її функцій є моделювання і понад те – програмування майбутнього. Існування «акаузальних зв'язків», направлених із майбутнього в минуле і з теперішнього в теперішнє, постулював ще К. Г. Юнг. Те ж саме пророчо стверджував Е. Кассісер: «Не історією народу визначається його міфологія, а навпаки, міфологією визначається його історія, – або, скоріше, вона не визначається, а є сама його доля, його жереб, що випав йому із самого початку. Народ є міфологія, яка має над ним внутрішню владу і реальність якої проявляє себе...» Цю позицію поділяє і С. Кримський: «Перевагою методу архетипів є його здатність висвітлення найдавніших та майбутніх часів культурно-історичного життя етносів»²².

Тут необхідно зробити одне застереження. У зв'язку з особливою сконцентрованістю і направленістю на вивчення психіки та свідомості психоаналітики якраз і випустили з поля зору надзвичайно важливі для розвитку людського суспільства та ноосфери діяльнісні архетипи, зокрема й «архетип ставлення до природи»²³, направлені не на внутрішню трансформацію особистості, а на перетворення навколишнього середовища (а можливо, якраз ці архетипи і не потребують ніякого психотерапевтичного «ремонт»?). Про ставлення даного етносу до довкілля, про специфічний характер його творчого процесу найцінніші свідчення дають міфи творення і знищення – космо-, тео- й антропогонічні, етіологічні та есхатологічні, – які, зрештою, найбільшою мірою зумовлюють і його подальшу долю.

Появу міфів творення, тобто міфів, у яких оповідається про створення-становлення об'єктів і явищ, що не існували раніше, спричинив нестримний потяг первісної людини до ургійності. І слід

сказати, що в епоху першотворення – епоху творення культури і цивілізації, тобто й епоху виникнення міфів, – уперше отримали відображення спроби осмислення шляхів розвитку людського суспільства. Із цієї точки зору власне міфи творення демонструють широкий спектр можливих шляхів розвитку людської цивілізації, причому не завжди актуалізованих у наступні епохи. Таких глобальних шляхів у міфах народів світу представлено чотири. Перший із них пов'язаний, сказати б, із «генною інженерією», тобто з природним фізіологічним шляхом народження собі подібних (а водночас і неподібних!) феноменів, другий – передбачає використання хіміко-фізичних процесів, специфіку третього визначають довиробничі і власне виробничі технології і, насамкінець, четвертий на чільне місце ставить мисленнєві операції.

Національним міфам творення притаманні не лише певні етнічні особливості залежно від конкретного ландшафту, але й наголос на якомусь певному способі творення, тобто ургійного впливу на середовище, що відображає і «заикленість» етносу на певній стадії суспільного розвитку, і його традиційне ставлення до природи загалом: або як до сакральної нерукотворної даності, або як до рівноправного партнера, або ж як до пасивного об'єкта впливу. Отже, спосіб творення засвідчує водночас і систему етносоціальних цінностей.

Неродюча земля і несприятливий клімат Дворіччя і водночас високий рівень розвитку самосвідомості породили технократичні шумерські міфи творення. У міфах шумерів на противагу традиційному тісному зв'язку людини і природного світу у світовій міфології божественне і людське середовище різко відділене від природного і навіть протиставлене йому, в них актуалізовані насамперед технології перетворення природи. Вихідним становищем всесвіту для цього етносу стає відсутність руху, тобто статика неживої природи (однак зовсім не абсолютна, як в інших міфологіях світу) – першоокеан із породженою ним першонебогорою або ж якась примарна існуючо-нефункціонуюча першокраїна. Життя-функціонування починається із вторгнення у природний світ божественного (тобто людського – боги шумерів виключно антропоморфні) елемента – або у вигляді сімені, що запліднює природне середовище, або ж унаслідок відкритого втручання людини в природні процеси, тобто перетворення тих чи інших природних вихідних матеріалів за допомогою людських рук чи певних примітивних землеробських інструментів (мотики). Виробничо-винахідницька спрямованість шумерської культури призвела до появи надзвичайно цікавої з точки зору ідеології (і поки що не

реалізованої остаточно людством) ідеї-міфологеми переведення виробничого процесу в самовідтворювальний цикл, однак вона наперед визначила і долю Шумеру – протиставлена навколишньому середовищу замкнута цивілізація, згідно з другим законом термодинаміки, що проголошує ентропію ізольованих систем, неминуче мала бути зруйнована...

Давніх слов'ян сприятливе природне середовище спонукало шукати шляхи взаємодії з природою, що водночас відобразило і несформованість самосвідомості, невичленуваність людського «я» з першоматерії несвідомого (а спрямованість на природний шлях розвитку й усвідомлення дуалістичної природи світу зумовлює рівноважність, сталість етнічної системи). Українські космогонічні міфи, що дійшли до нас у колядках – одному з найдавніших фольклорних явищ, є уроборчими, причому тут ідеться навіть не про розчленування першоматерії (а це вже свідомий акт втручання в природу), а про видобування її часточки (мулу, піску, землі) з первинного нествореного (тобто природного) середовища, причому деміургами виступають або ж птахи – представники вищого світу предків, або ж бог і його помічник(и) – це пізніша модифікація образу творця. Отже, за способом творення вони також співвідносяться з мисливсько-здобувальницькою цивілізацією. Засвідчені в них і початки формування мисленнєвих операцій, власне, процесу диференціації – фрагментації без різкого протиставлення: в колядках частенько представлено двійко (а то й трійця) деміургів.

Один із найдавніших уроборічних мотивів творення через розчленування першолюддини в українській космогонії став боковим, відійшовши в основному в балади про загибель дівчини і/або юнака, які перетворюються на природні предмети і явища (при цьому подеколи зберігається і співвіднесеність частин і субстанцій людського тіла з природними об'єктами). Побічним чином цей мотив реалізується і в різного роду ритуалах із розриванням зображень божества (опудал) або його субститутів – вінків тощо.

Мотиви українських космогонічних легенд беруть свій виток із колядних мотивів, однак сформувались вони на етапі розвиненого землеробства, хоча можуть бути обтяжені і середньовічними богомільськими впливами. Свідченням цьому є той спосіб творення космосу, що представлений у них: видобування першоматерії з води доповнюється типовою землеробською технологією – сівбою, засіванням водного простору землею, яка, до того ж, росте, як рослина, збільшуючись в об'ємі. Ця технологія уявляється вже

належною до сфери культури, тоді як фізіологічний спосіб творення відноситься до сфери стихійного, водночас набуваючи й аксіологічного акценту: за допомогою сівби творяться місцини, придатні для людини-землероба, а фізіологічним шляхом – неродючі простори (гори, болота тощо). Фізіологія антинародження водночас набуває відразливого експресивного характеру – чорт вичхає, випльовує, відхаркує, виблювує найгірший у сприйнятті землероба ландшафт. Водночас образ Бога-творця має виразний патріархальний характер, що виключає мотив протиборства двох начал, тому дуалізм цих творів обмежується утвердженням одного з них (Сатанайла, представленого зазвичай у вигляді трікстера) як матеріальної сили, яка є виконавцем акту творення (адже не сам Бог добуває першоматерію), а іншого – як вищої духовної сили, ініціатора і рушія творення.

Ремісничі технології в космогонії українців представлені ремінісценціями в різних фольклорних жанрах – лише в антропогонічних легендах згадується про створення Адама спочатку з тіста (кулінарна технологія землеробської доби), потім – після невдачі – із глини, проте ці легенди варто розглядати як запозичення, що йдуть від біблійних коренів, зважаючи на їхню периферійність у парадигмі способів творення.

Отже, працюючи з архетипами, варто зважати принаймні на дві їх різнонаправлені проекції. Міфологічна одноманітність тем, ідей, сюжетів, героїв, зрештою, архітектоніки фольклорних творів зумовлюється втіленням у міфах певних архетипів, які відображають певний етап психічного розвитку людини та соціуму, а етнічне розмаїття їх форм в окремій народній культурі – «зацикленістю» того чи іншого етносу на певній стадії психічного розвитку і характером взаємодії його з довкіллям. Ці процеси отримали найяскравіший прояв у первісних міфах, цих колективних мареннях-сновидіннях, які мають потрійне підґрунтя і є психоментально-соціальним феноменом. Міф, побудований на архетипах – «культури попереду нас» – пророкає зсередини людини і, проєктуючись на світ, програмує в остаточному підсумку сам цей окультурений світ, а зокрема наперед визначає долю етносу. Визначення ранніх національних архетипів матиме «діагностичне» і теоретичне значення для усвідомлення етнічної міфопсихоеволюційної ситуації й подальшої направленості еволюційного процесу окремого етносу.

ПРИМІТКИ

¹ Осипов Ю.М. Экономическая цивилизация и научная экономика. Приглашение к размышлению. – М.: Изд-во МГУ, 1998. – С. 30.

² Насамперед перекладались російською роботи К.Г. Юнга, наприклад, його «Архетип и символ» (М.: Ренессанс, 1991), «Воспоминания. Сновидения. Размышления» (К.: Airland, 1994), «Йога и Запад» (К.: Airland, 1994), «Либи́до, его метаморфозы и символы» (СПб.: Восточноевр. ин-т психоанализа, 1994), «О современных мифах» (М.: Практика, 1994), «Психология бессознательного» (М.: Канон, 1995), «Аналитическая психология» (М.: Мартис, 1995), «Структура психики и процесс индивидуации» (М.: Наука, 1995), «Дух Меркурий» (М.: Канон, 1996), «Душа и миф: шесть архетипов» (К.: Port-Royal, 1996), «Человек и его символы» (М.: Б.С.К., 1996) та ін. Див. також праці М. Еліаде «Священное и мирское» (М.: Изд-во МГУ, 1994), «Миф вечного возвращения» (М., 1994), «Аспекты мифа» (М.: Инвест-ППП, 1996), «Мифы. Сновидения. Мистерии» (К.: Ваклер, 1996), «Шаманизм: архаические техники экстаза» (К.: София, 1998); Дж. Кемпбелла «Герой с тысячью лиц» (К.: София, 1997); М.-Л. фон Франц «Психология сказки» (СПб.: Б.С.К., 1998), та ін.

³ Браун Дж. Психология Фрейда и постфрейдисты / Послесл. А.М. Руткевича. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – С. 256.

⁴ The New Encyclopaedia Britannica. 15th ed. – Chicago: Encyclopaedia Britannica. – 1994. – Vol. 24 – P. 720.

⁵ Пор. визначення В. Топорова: архетип – це «така «форма без змісту», яка відкриває можливості певного її заповнення і певного типу сприйняття» (Топоров В.Н. Предисловие // *Евзлин Мих.* Космогония и ритуал. – М.: Радикс, 1993. – С. 12).

⁶ Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.

⁷ Аверинцев С.С. Архетипы // Мифы народов мира. – М., 1997. – Т. 1. – С.111.

⁸ Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – СПб.: Наука, 1994. – С.164.

⁹ Аверинцев С.С. Зазн. тв. – С. 110.

¹⁰ Путилов Б.Н. Зазн. тв. – С. 199–200.

¹¹ Кримський С.Б. Архетипи української культури // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. Зб. наук. праць. – К., 1996. – С. 97.

¹² Кейпер Ф.Б. Я. Труды по ведийской мифологии. – М.: Наука, 1986. – С. 112–146, 176–182.

¹³ Калина Н.Ф., Тимошук И.Г. Основы юнгианского анализа сновидений. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – С. 130–137. (Сер. «Актуальная психология»)

¹⁴ Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. / Пер. с англ. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1998. – С. 23.

¹⁵ Там само. – С. 33.

¹⁶ Там само. – С. 119.

¹⁷ Там само. – С. 212.

¹⁸ Там само. – С. 201.

¹⁹ Там само. – С. 210.

²⁰ Кримський С.Б. Зазн. тв. – С. 94.

²¹ Початок дослідженню цього жанру в російській фольклористиці був покладений статтею Т. Новичкової «Два світи – земний і космічний – в сучасних народних легендах», опублікованою в першому номері журналу «Русская литература» за 1990 рік.

²² Кримський С.Б. Зазн. тв. – С. 112, прим. 6.

²³ Там само. – С. 94.